
Epistēmē virtud y posesión en los diálogos socráticos

Epistēmē, virtue, and possession in the Socratic dialogues

VIANNEY DOMINGO RIBARY

Universidad Internacional de Cataluña

Facultad de Humanidades

08017 Barcelona (España)

vdomingo@uic.es

Abstract: In this article I propose an approach to the little known Socratic epistēmē that reveals the inadequacy of explaining it from just one cognitive point of view. I also show how the Socratic epistēmē allows for different approaches, moving beyond traditional views of its meaning. I further suggest a characterization of virtue in terms of the states possessed by the agent that are generated when the virtue is exercised.

Keywords: Epistēmē, virtue, *hexis*, possession, powers.

Resumen: Propongo en este artículo una aproximación a la epistēmē socrática, poco explorada, que permite mostrar las insuficiencias que se generan si ésta se explica solamente desde un punto de vista cognitivo, y que muestra, a su vez, que la epistēmē socrática permite acoger aproximaciones diferentes a partir de las que tradicionalmente se ha establecido su sentido. La caracterización de la virtud que se propone es su consideración desde los estados determinados que genera su ejercicio, y que el agente posee.

Palabras clave: Epistēmē, virtud, *hexis*, posesión, potencias.

RECIBIDO: ENERO DE 2017 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2018

DOI: 10.15581/009.52.2.001

ANUARIO FILOSÓFICO 52/2 (2019) 241-266
ISSN: 0066-5215

241

ARETE, EPISTEME E INTELECTUALISMO

El uso intercambiable de *ἐπιστήμη*, *σοφία* y *τέχνη* para definir el conocimiento moral o la virtud es reconocidamente uno de los rasgos más característicos de los *Diálogos* socráticos¹, tratándose, además, de una identificación lingüística que no es un fenómeno aislado². El hecho de que Sócrates establezca esa pluralidad de saberes para indicar lo que la virtud o el conocimiento moral son implica que tal intercambiabilidad difícilmente pueda omitirse para comprender el sentido de la definición socrática de la virtud, su reconocida caracterización como *epistēmē* en este grupo de diálogos y, por consiguiente, en último término, también respecto al denominado intelectualismo socrático. La orientación que éste adquiera difícilmente puede ser ajena a esta identificación de términos. La asimilación de la *technē* con la virtud, constante en los diálogos socráticos, por ejemplo, supone que ésta —y el intelectualismo— requiera elementos no racionales, tales como la necesidad de hábitos en su adquisición o aprendizaje, del mismo modo que estos intervienen también en el aprendizaje de una *technē*.

Como es conocido, son diversos los sentidos que los intérpretes han intentado otorgar a la *epistēmē* en los diálogos socráticos. Pero, tanto si ésta se considera como un *knowing that*³, un *knowing*

-
1. Así lo señalan, entre otros, G. VLASTOS, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'*, "The Philosophical Review" 66/2 (1957) 227, nota 14: "*Epistēmē* and *sophia* are almost perfectly interchangeable in the Socratic dialogues"; T. PENNER, *Socrates and the Early Dialogues*, en R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992) 149, nota 14; P. WOODRUFF, *Plato's Early Theory of Knowledge*, en S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought. Epistemology* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990) 68.
 2. Es frecuente, por lo tanto, este fenómeno lingüístico. Cf. *Laques* 194d 7-8e 1-8; 193b 4-5; 194e 8; 199b 8; 199c 6-8; 200a 10; *Apología* 20d 9 y 22c-d; *Eutifrón*, 14d 1-2; 14e 6-8; *Ion*, 537d 6-7-537e 1; *Hippias Menor*, 368e-369a 1-2.
 3. La caracterización de la *epistēmē* socrática como un *knowing that* entiende que la virtud es para Sócrates una forma de conocimiento proposicional y abstracto, de aprehensión de un objeto determinado, parecido al conocimiento que opera cuando sabemos que la suma de dos y dos son cuatro, o identificamos que el fuego quema. Ser virtuoso es saber lo que la virtud es, su definición, y su conocimiento desemboca necesariamente en la acción virtuosa. Esta es la interpretación que se ha denominado, por alguno de sus críticos, "tradicional" (Cf. nota 5). En esta posición, menos reciente, de largo recorrido, y cuyos orígenes suelen señalarse en

*how*⁴, o un *knowing what*⁵, en una lectura atenta de ese grupo de diálogos, parece difícil reducirla solamente a una de estas posibles caracterizaciones, pues todas ellas están textualmente reflejadas y el focalizarse excesivamente en una de estas aproximaciones puede suponer ignorar en exceso otras dimensiones de la *aretē* que Sócrates parece considerar⁶. Me parece, en este sentido, que el fenómeno lingüístico indicado permite establecer una coordinada o una premisa relevante, desde un punto de vista filosófico, para realizar o inspirar cualquier aproximación a la comprensión del sentido de la *epistēmē* y del intelectualismo, y cuya omisión torna esa tarea de comprensión en un arduo esfuerzo, o, quizás, provoquemos que se alcancen conclusiones finales que adquieren cierta parcialidad. Este fenómeno lingüístico, el hecho de que para Sócrates *ἐπιστήμη, σοφία* y *τέχνη* conformen un campo léxico determinado para indicar la virtud y que sus significados, por lo tanto, se superpongan o se entremezclen, produciéndose entre ellas un juego de ensanchamiento y reducción conceptual recíprocos en virtud de su proximidad de sentidos, ad-

Aristóteles (Cf. *Ética a Nicómaco*, 1145b 21 y ss.; *Ética Eudemia*, 1216b), se sitúan intérpretes reconocidos como A. E. TAYLOR, *Socrates* (Meter Davies, London, 1932) 141 y ss.; F. CORNFORD, *Before and After Socrates* (Cambridge University Press, Cambridge, 1932) 45 y ss. o L. ROBIN, *Platon* (P. U. F, Paris, 1968) 187; 193; 200.

4. La interpretación de la *epistēmē* como un *knowing how*, que suele contraponerse al *knowing that*, designa un tipo de conocimiento vinculado con las habilidades. La virtud socrática se entiende como una forma de conocimiento práctico, de saber hacer, y ser virtuoso es ser habilidoso moralmente. Destaca en esta línea interpretativa, como es conocido, J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1955) 3-30.
5. Esta caracterización es propuesta por J. HINTIKKA, *Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What*, en *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology* (D. Reidel, Dordrecht, 1974) 37 y ss., y se halla muy vinculada —o deriva— de la comprensión de la *epistēmē* como *knowing that*. Pretende conjugar las vertientes de *knowing that* y *knowing how* que parece poseer la *epistēmē*, destacando la necesidad de determinar el objeto propio del *knowing that*: el *knowing how* —*technē*— requiere que quien domine esa técnica posea un conocimiento profundo del objeto que produce y, por eso, saber cómo realizar el producto que emana de ese arte o ciencia propia y saber lo que ese producto es, se hallan indisolublemente unidos. Así, el *knowing that* que se implica es más bien un *knowing what*, un conocimiento de esencias y definiciones.
6. R. E. ALLEN, *The Socratic Paradox*, "Journal of the History of Ideas" 21/2 (1960) 259-265, muestra bien esta necesidad de considerar todos los saberes implicados para entender adecuadamente la *epistēmē* socrática y el intelectualismo.

quiere importancia desde una perspectiva filosófica: al decirse el saber de la virtud de diversos modos difícilmente el sentido de la *epistēmē* y el intelectualismo que se deriva serán unívocos o adquirirán un solo sentido, o, lo que es lo mismo, la *epistēmē* y el intelectualismo *per se* resultan difícilmente reducibles a un solo modo de saber. Así, la *epistēmē* socrática en la que la *aretē* consiste, no será hermética, será inclusiva. El fenómeno lingüístico de la intercambiabilidad adquiere, de este modo, relevancia filosófica: la pluralidad lingüística de términos para caracterizar la virtud significa una pluralidad filosófica de saberes que la designan. Y olvidar tal pluralidad lingüística dificulta de antemano la tarea filosófica de comprensión de la *epistēmē* de la virtud.

En esta línea, en el mostrar la dificultad de concebir la *epistēmē* socrática y el intelectualismo solamente desde un exclusivo punto de vista cognoscitivo, se quiere avanzar en este artículo. Con este fin, expondré, primeramente, la pluralidad de saberes que la virtud sugiere, con la fundamentación textual siempre de los diálogos socráticos, y la consiguiente problemática si la *epistēmē* no se considera de este modo. Seguidamente, con una argumentación menos convencional y más novedosa, propongo una determinada aproximación a la virtud, poco explorada en estos diálogos socráticos, que permite de nuevo mostrar las insuficiencias que se derivan si la *epistēmē* —y el intelectualismo— se entiende solamente desde perspectivas exclusivas o unívocas, revelándose a su vez como un saber abierto respecto a otras caracterizaciones de la virtud, como la que se propone aquí. La aproximación que se realizará a las virtudes es a partir de su capacidad, en tanto que saber que se ejerce, de generar estados determinados que se poseen y que, creo, los textos permiten ilustrar. En este sentido, se distinguirán algunos niveles de operatividad de las virtudes. Y se indicarán, en cada nivel, las dificultades que esta aproximación a las virtudes positivamente revela si se establece un modo único de enfocar la *epistēmē* y el intelectualismo.

LA OPERATIVIDAD DE LAS VIRTUDES

Virtud y *praxis*

Sócrates concibe la virtud como una *epistēmē* que se ejerce, como un saber cuya naturaleza está vinculada al obrar. En el *Protágoras* se afirma que “los seres humanos son templados cuando “obran con rectitud y debidamente” (332a 7-8), y no lo son “cuando no obran con rectitud” (332b 3-4). Sócrates señala también que el que “quiera ser feliz debe buscar y practicar la templanza” (*ἀσκητέον*, 507c 7–507d 1). Y el virtuoso es el que obra las virtudes, quien las ejerce: “el justo obra justamente” (*πράττει*, *Gorgias* 460b 11). Toda esta cierta caracterización de la *epistēmē* como saber que se opera es, además, abundante en los diálogos socráticos⁸, y es, propiamente, el primer nivel de operatividad de la virtud que quiero indicar.

La *epistēmē* que define las virtudes debe incluir, por lo tanto, esta vertiente o capacidad operativa. Si no incluye, en base a las propias afirmaciones de Sócrates, esa inclinación hacia las acciones, la necesidad de ser practicadas para ser conocidas, difícilmente se podrá acertar con una caracterización adecuada, o se establecerá un intento explicativo de la *epistēmē* más bien parcial. Y podría intuirse aquí, en este sentido, que, en cuanto a las interpretaciones que suelen establecerse respecto a la *epistēmē* socrática, su consideración como un *knowing that* —o un *knowing what*⁹—, como un conocimiento fundamentalmente de carácter proposicional, podría hallar ciertas dificultades para integrar todo este lenguaje que indica cierta operatividad: el reconocimiento y la consiguiente conceptualización de una determinada realidad no implica necesariamente la

7. Para los pasajes y referencias se siguen los *Diálogos* (Gredos, Madrid, 2011). Se indicará cuando se establezca alguna modificación de estas traducciones o si se emplean otras ediciones.

8. Cf. *Gorgias*, 507c 7–507d 1; 527d 2; 572d 2; 572e 3–4. Con esta misma orientación, el bien o lo correcto, que es frecuentemente en los diálogos socráticos identificado con la virtud — Cf. *Laques*, 194d 4; *Hippias Menor*, 376a; *Laques*, 190b; *Gorgias*, 507a 1; 507c 1–2; *Apología*, 28c 1–2— es tratado también desde el punto de vista de su operatividad, de su realización. Cf. *Eutifrón*, 4b 1; *Laques*, 190e 2; *Protágoras*, 325d 2; 332a 5; 352d 5; 355b 2.

9. Cf. notas 3 y 5.

emanación de una acción, más allá del mismo acto cognitivo. Y la *epistēmē* socrática posee en sí misma, como se ha visto, la *praxis* en su caracterización. Siendo también la virtud conocimiento propio de la acción resulta complejo que pueda explicarse en términos de posesión rigurosamente intelectual, solamente a partir de un modelo estrictamente ostentado por una determinada intencionalidad entre objeto aprehendido y sujeto que aprehende. Un conocimiento identificativo o conceptual no parece ser un conocimiento que se ejerza, tal y como parece entender Sócrates a la virtud. Y, de este modo, si bien la etimología de las palabras, como es conocido, sugiere esta dimensión práctica¹⁰, los textos expuestos la muestran explícitamente. Esta vertiente práctica de la virtud, entendida más bien como un *saber hacer*, como un *knowing how* según algunos intérpretes¹¹, como es conocido, muestra lúcidamente como la virtud socrática responde a un tipo de inteligencia propia de la acción.

Sin embargo, esta *epistēmē*, caracterizada hasta aquí en su ejercicio o capacidad para la acción, convive, a su vez, con la consideración de la virtud tratada, en cierto modo, como una suerte de objeto de conocimiento, es decir, como propia o adecuada a una forma de conocimiento que no responde, aparentemente, a todo el léxico referido que indica operatividad. Ser virtuoso no es solamente ejercer la virtud sino también conocerla. Y, en este sentido, conviven el conocimiento de la virtud y su ejercicio, conviven conocimiento intelectual y acción. Sócrates considera que el que aprende alguna

10. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Klincksieck, Paris, 1968) 374-375; 1050-1051; B. SNELL, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature* (Harvard University Press, Cambridge, 1953) 185; J. GOULD, *op. cit.*, 7-15; un interesante estudio reciente es el de D. WOLFSORF, 'Sophia' and 'Epistēmē' in the Archaic and Classical Periods, en N. D. SMITH (ed.), *Bloomsbury History of Epistemology*, vol. I (Bloomsbury Publishing Plc., London, pendiente de publicación) 1-15.

11. J. GOULD, *op. cit.*, 3-30 asume la distinción entre *knowing that* y *knowing how* tal y como la propone G. RYLE, *The Concept of Mind* (Routledge, 60th Anniversary Edition, New Jersey, 2009) 14-48. La diferenciación de G. Ryle parte del hecho de que hay actividades que ponen de manifiesto cualidades mentales y que, sin embargo, no son en sí mismas operaciones intelectuales, ni efectos de las mismas. Tales actividades son las propias de la ejecución, del saber hacer, y revelan una inteligencia peculiar que se manifiesta en su ejercicio.

technē adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento (*Gorgias*, 460b 6-8), y “siguiendo con el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?” (460b 10). El justo es el que conoce la justicia y el que “obra justamente” (460b 12). Conocimiento y acción son requeridos para llamarse justo, para poseer la virtud y, en este sentido, dos formas de racionalidad parecen implicarse en la virtud, dos modos de saber, un cierto *knowing that*, así como el *knowing how* ya referido. Y esta unión de saberes que parece requerir la virtud se expresa en términos generales y no solamente en el contexto de una determinada *technē*, como en el pasaje recientemente referido. Saber lo que la virtud es, su identidad y definición, es también la *epistēmē* de la virtud. “Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor. A continuación examinaremos también (...) en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas” (190d 7-8–e 1-2). Con este mismo sentido, Sócrates le aconseja a *Gorgias* que es necesario, si quiere hacer orador a alguien, que “conozca lo justo y lo injusto” (460a 6)¹². Ambas formas de saber, un conocimiento diverso a la *praxis* y el conocimiento propio de las acciones se hallan conjuntamente, incluso en continuidad, en las mismas afirmaciones respecto a la virtud o el bien, dándose una cierta transición entre ellos. La vertiente práctica de la virtud y, si se quiere, un conocimiento proposicional, identificativo o conceptual se implican en la *epistēmē* en la que la virtud consiste¹³.

12. E, igualmente, como sucede con la virtud, también respecto al bien, cuya operatividad se ha ya señalado, se requiere un reconocimiento intelectual. Cf. *Protágoras*, 352d 4-5; 355b 2.

13. Es interesante observar que este conocimiento más bien proposicional de la virtud se expresa con verbos netamente cognitivos, tales como οἶδα (Cf. *Gorgias*, 460a 6, *Eutifrón*, 7a 3; *Apología*, 17a 2; 21d 5-6; *Hípias Mayor*, 292e 3). En ocasiones, manteniendo ese mismo sentido cognitivo, se utiliza también en contextos éticos o, como en el pasaje indicado, respecto a la virtud (Cf. *Apología*, 37b 6; *Cármides*, 176a 5; *Laques*, 192c 4; *Gorgias*, 470d 8; 470e 6). Es significativo, por lo tanto, que Sócrates no use solamente *epistēmē* para referirse a la virtud. Otro verbo utilizado es γινώσκω (Cf. *República*, 484c 7; 478c 3; 527b 1-5; 508e 1-3; *Sofista*, 248d; 248e 2). Se trata éste de un verbo que posee un sentido epistemológico radical, y que con toda esta misma intensidad gnoseológica se aplica aquí a la virtud: al conocimiento intelectual de ésta.

Las dos perspectivas explicativas de la virtud que estas consideraciones generan, a saber, la virtud como un *knowing how* o un *knowing that*, y que frecuentemente se señalan con cierto carácter excluyente respecto a la *epistēmē* socrática¹⁴, no parecen poseer este sentido contrario que se les atribuye sobre evidencias textuales determinadas: siendo ambas formas de saber identificables en los diálogos socráticos, resulta complejo hallar pasajes que constituyan algún género de oposición entre ambas. El *knowing that*, como es conocido, en tanto que modo de saber propio de la virtud, parece coherente y acomodado respecto a la permanente preocupación socrática por la definición —a la búsqueda de respuestas sobre “¿Qué es F?”—, sea cuál sea su sentido más exacto o acertado¹⁵. La búsqueda de definiciones significa la búsqueda de identidad del objeto que se conoce¹⁶, y de su conceptualización. Como es sabido, la preocupación por la definición recae en gran medida sobre las virtudes, siendo constante este modo de abordarla, de iniciar la búsqueda de lo que éstas son¹⁷. Pero si bien la pregunta de la dialéctica socrática posee ese carácter de búsqueda de significado conceptual, su respuesta no adquiere solamente ese carácter, sino que, además de conceptos, reclama acciones. En la realización del examen para establecer dichas respuestas, éstas se acaban dirigiendo hacia la acción. En el *Cármides*, las sucesivas y progresivas respuestas que se establecen para responder qué es la sensatez o la templanza (159a) se realizan todas ellas en términos de operatividad¹⁸. Se trata de pre-

14. Cf. J. GOULD, *op. cit.*, 5-30.

15. Sobre las preguntas socráticas y la “prioridad de la definición” puede verse H. H. BENSON, *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato’s Early Dialogues* (Oxford University Press, Oxford, 2000) 99-141.

16. Cf. *Menón*, 72c-d 1.

17. Cf. *Laques*, 189e; 190d; *Eutifrón*, 6d; *Menón*, 72d; 75b; en muchos diálogos, las preguntas sobre “¿Qué es F?” se vierten sobre otras cuestiones, pero frecuentemente, se destinan a establecer pistas o facilitar la respuesta de “¿Qué es F?” respecto a la virtud. Cf. *Hipias Mayor*, 287 b y ss.; *Laques*, 192a y ss.

18. La templanza es inicialmente un modo de hacer las cosas (*πράττειν*, 159b 2); posteriormente es hacer el bien u ocuparse con cosas buenas (*ἀγαθῶν προᾶξις*, 163e 9); cuando se la reconoce como autoconocimiento —como ciencia— (165a), Sócrates enseña la vincula de nuevo con el obrar (166b).

guntas que requieren acciones en sus respuestas¹⁹. Parece, de este modo, que la necesidad de examen que precede a los intentos de definición conceptual²⁰, sobre todo cuando se dirige al agente, apunta con claridad a las acciones y no solamente a enunciados o verdades proposicionales: “Un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta (...) el examinar (*σκοπεῖν*), solamente, al obrar (*πράττειν*), si hace cosas justas e injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo” (*Apología*, 28b 6-7)²¹.

Junto con esto, además, parece que la definición parte de cierta observación²², o de la experiencia²³. Las preguntas parten así de la realidad o de la acción y están destinadas a volver sobre ellas, se dirigen a las mismas²⁴. Lo que se revela al observar cómo procede la dialéctica, de modo claro, es que resulta complejo considerar que Sócrates reduzca la acción moral a mera acción, y que presta atención a formas cognitivas que no son exclusivas o propias de la acción, y que intervienen también en la misma²⁵, resultando así difícil

19. Así, por ejemplo, en el *Critón* se dice que hay que examinar si las situaciones son justas o no (*σκεπτέον*, 48b 8-9) o examinar si se actúa justamente (*σκεπτέον δίκαια πράττομεν*, 48c 6). En la misma línea, véase *Eutifrón*, 14c 4-e5, donde se define la piedad como una *technē*, una habilidad que se ejerce.

20. *Critón*, 48b; *Laques*, 189d; 190e.

21. Cf. también *Critón*, 48c.

22. Cf. *Laques*, 190d 7-8-e 1. Un interesante desarrollo de esta observación en relación con el examen socrático y la “prioridad de la definición” puede verse en A. NEHAMAS, *Socratic Intellectualism*, “Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 2 (1986) 291 y ss.

23. Cf. *Laques*, 190a. Sócrates, al señalar la necesidad de poseer conocimiento para poder explicar o enseñar cualquier realidad, aplicado aquí a las virtudes, utiliza ejemplos que parten de la experiencia. En la misma línea, cf. *Cármides*, 159a-e.

24. Se halla aquí, en último término, el sentido propio de la dialéctica socrática, que, del mismo modo que sucederá respecto a la Forma del Bien a partir de la *República*, posee una finalidad ética, destinada a garantizar la mejora moral del agente. Los partidarios del *knowing how*, en este sentido, interpretan la dialéctica y sus definiciones solamente desde un punto de vista persuasivo o *ad hominem*, rechazando su carácter universal. Cf. R. E. ALLEN, *op. cit.*, 259-260.

25. Constituye un cierto riesgo el ignorar esta vertiente cognoscitiva que parece reconocerle Sócrates a la virtud: algunas de las cuestiones típicamente socráticas, relacionadas con la *epistēmē*, además de la ya señalada respecto a la búsqueda de la definición y a la dialéctica, tales como el autoconocimiento y la vida interior del agente desde la perspectiva moral, pueden minusvalorarse. La omisión de todas estas cuestiones puede encontrarse en ciertas formas de *knowing how*. R. E. ALLEN, *Ibidem*, 263-265.

disociar la inteligencia práctica con la teoría moral²⁶. Con todo esto, Sócrates parece consciente de que la virtud responde a un tipo de saber especial²⁷, respecto al que puede intuirse que el ser bueno es para Sócrates aprehender intelectualmente lo que es bueno y también realizarlo.

Este primer nivel de operatividad, en el que se han establecido argumentaciones más convencionales, permite que emerjan las diferentes dificultades de interpretar la *epistēmē* socrática en una sola dirección, y las problemáticas que supone generar visiones, en cuanto a las formas de conocimiento implicadas, en términos de oposición. Se ha observado también cómo esas aproximaciones de diversas formas de saber son, en ocasiones, difícilmente distinguibles entre ellas. En lo que se sigue, se sugiere otra dimensión, menos explorada, que parece poseer la *epistēmē* socrática y que parece gozar de cierta base textual en los diálogos socráticos. Y, si es plausible, puede mostrar la necesidad de ensanchar la comprensión de la virtud, en base a como el mismo Sócrates la entiende. Esta misma aproximación muestra también la insuficiencia de las demás —*knowing that, knowing how, knowing what*—, en la medida en que supone una perspectiva que éstas parecen no acoger.

26. Es complejo establecer una rotura limpia y clara para indicar qué es conocimiento abstracto en su relación con la acción y qué es conocimiento propio de una habilidad moral. Así, por ejemplo, puede suceder con la *technē* y el reconocimiento socrático de la necesidad de que pueda ser explicada, poseyendo cierta dimensión de *knowing that* y *knowing how*. Sobre esto puede verse, T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford University Press, Oxford, 1977) 71-73. A nivel epistemológico más general, algunas consideraciones respecto a la dificultad de establecer una distinción neta entre las diversas formas de conocimiento y su retroalimentación, pueden encontrarse en T. CHAPPELL, *Knowing What to Do. Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics* (Oxford University Press, Oxford, 2014) 263-294.

27. Cf. *Protágoras*, 359e 6-7. En este sentido, la vacilación y las aporías propias de los diálogos socráticos reflejan bien la complejidad del conocimiento en el que consiste la virtud y, por consiguiente, la dificultad para establecer si puede o no enseñarse.

OPERATIVIDAD, AUTODETERMINACIÓN Y POSESIÓN

a) Virtud y autodeterminación

Resulta interesante observar, una vez señalado que la virtud es acción, las peculiaridades propias de la acción virtuosa. Sócrates parece indicar, con frecuencia, que una peculiaridad exclusiva de la acción virtuosa es su capacidad para conformar al agente, para autodeterminarlo. Este es el segundo nivel de operatividad que quiero mostrar. El pasaje señalado en la sección anterior perteneciente al *Gorgias* (460b 6-12; Cf. 2.1), ejemplificado allí para mostrar el vínculo de la virtud tanto con las acciones como con el conocimiento, en su contexto propio, muestra también bien cómo la actividad virtuosa constituye al agente de un modo determinado: Sócrates señala que el que ha aprendido la construcción es constructor (460b 2), el que ha aprendido la música es músico (460b 4), y que quien aprende o conoce algunas de las *technai*, y análogamente la virtud (460b 9), adquiere la cualidad que le proporciona ese conocimiento (460b 7), de tal modo que el que aprende medicina es médico (460b 6) y el que conoce lo justo es justo (460b 8) y obra justamente (460b 11). Ejercer la virtud genera el virtuoso: “el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso” (*Gorgias*, 507b 3-4). Ya nos ha indicado Sócrates, además, que quien practica la virtud es un hombre “bueno y honrado” (527d 2), la acción virtuosa le hace de ese modo. Y, por eso, la virtud es similar al ser virtuoso²⁸.

La virtud parece responder a una *epistēmē* que hace al agente de un determinado modo. Y esta transformación, además, este ser virtuoso, desde que la virtud es propia del alma²⁹, es transformación del alma, o forja del carácter, y se trata, por lo tanto, ante todo, de una transformación interior. La interioridad de esta vertiente transformativa, como veremos, resulta relevante, pues es lo que podría separar, en sí mismas, la *technē* y la virtud. Esta peculiaridad me parece que adquiere o que otorga un aspecto radical a la virtud: la *epistēmē* de la virtud es un conocimiento que transforma al agente, que lo de-

28. Cf. *Protágoras*, 330c 8-9.

29. Cf. *Critón*, 47e-48a; *Laques* 190b 4-5; *Hípias Menor*, 375e 2.

termina, que le modifica ontológicamente, es decir, lo constituye de un modo determinado. Este rasgo, poco frecuentemente señalado respecto a la virtud como *epistēmē*, creo que puede también mostrar la insuficiencia de abordar la naturaleza de la virtud solamente desde una de las perspectivas cognitivas establecidas³⁰. Como se verá, es difícil atisbar cómo, si la virtud se entiende preponderantemente como un *knowing that* o un *knowing what*, puede desplegarse esta radicalidad transformativa de la virtud respecto al agente que la ejerce y que, como se ha mostrado, los textos señalan. Por otra parte, si se entiende solamente como un *knowing how* sin indicar que esto no supone uniformizar a la virtud con el ejercicio de otras actividades o habilidades —jugar, por ejemplo, al ajedrez—³¹, tampoco parece que se corresponda con la dimensión determinante del agente que se despliega en la virtud. La *technē*, en este sentido, o la consideración de un *knowing how* no conlleva la realidad de que la actividad virtuosa produce los efectos en el agente mismo, sino que conlleva la producción de un producto externo al agente³² —y Platón parece ser consciente de ello—³³. El *knowing how*, en este sentido, no explica la virtud por sí sola o no logra exprimirla plenamente. Respecto

30. Cf. notas 3, 4 y 5.

31. Este es el problema que genera una interpretación absoluta de la virtud como un *knowing how*, como la que propone J. GOULD, *op. cit.*, 3-31. El *knowing how* y la virtud se reducen a capacidad o habilidad práctica y técnica, y se entiende que no requieren conocimiento teórico alguno. Es solamente habilidad inteligente, como lo puede ser realizar otro tipo de actividades prácticas (jugar al ajedrez, se mencionaba). Además de reducir la moral a mero comportamiento, J. Gould no señala tampoco toda la vertiente interior de la virtud, y, en este sentido, también se asimila la actividad virtuosa a cualquier género de habilidad.

32. Como es conocido, el grado de identificación de la virtud con la *technē* es conflictivo. Si la identificación es estricta la virtud implicará una producción externa —aquí pueden situarse intérpretes como T. IRWIN, *op. cit.*, 75-76 o T. PENNER, *op. cit.*, 126—. En contra, por ejemplo, entendiendo que la *technē* no implica una producción externa, aparte del ejercicio de la misma actividad, puede verse M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986) 74 y, en la misma línea, G. VLASTOS, *The Virtuous and the Happy: Irwin's Plato's Moral Theory*, en D. W. GRAHAM (ed.), *Studies in Greek Philosophy*. G. VLASTOS. Vol. II: *Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton University Press, New Jersey, 1995) 131 y ss.

33. Cf. *República*, 443c donde la *technē* se comprende como algo interior, “sobre sí mismo” (443d 1-2).

al *knowing what*, la perspectiva auto-transformativa, se sitúa en un plano diverso: la autotransformación del agente no es ni se genera necesariamente, como se ha visto, a partir de la identificación conceptual. Esta dimensión determinante del agente no parece que se acoge, por lo tanto, en estos tres modos de saber.

b) Virtud y posesión

La virtud es *praxis* y es capaz de autodeterminar. Como consecuencia de este carácter autodeterminativo o autoconfigurante de la virtud, se deriva otro rasgo específico de las acciones virtuosas, su capacidad para establecer estados determinados y su posterior orientación global o total en la vida del agente. O, lo que es lo mismo, esta determinación de las virtudes del agente parece que se expresa en estados determinados que se poseen. Algunas evidencias textuales para establecer este punto. Veamos, primeramente, algunos pasajes que muestren esos determinados estados —que son del alma, pues son fruto de las acciones virtuosas— o disposiciones. Empecemos con un breve pasaje del *Cármides*:

La sensatez (σωφροσύνη) es un gran bien (ἀγαθόν) y, si la posees (ἔχεις), eres feliz (μακάριον): Mira, pues, si la tienes (ἔχεις) y no precisas del ensalmo (175e 5-6-176a 1).

El contexto de estas palabras de Sócrates, pronunciadas al final del diálogo, son las dudas respecto a si se ha mostrado útil toda la discusión llevada a cabo en el diálogo, a saber, las explicaciones referentes a la sensatez como un saber del saber, considerado como una *epistēmē* (175a-d). Lo relevante aquí, respecto a la argumentación que nos ocupa, es detectar la posesión de una virtud —aquí la sensatez—, que se identifica como un bien³⁴, y cuya posesión genera un

34. Cf. nota 8.

estado determinado, aquí la felicidad³⁵. La posesión (ἔχεις³⁶) es, en este sentido, un estado determinado. Pueden hallarse más pasajes en el *Cármides* sobre la virtud desde esta perspectiva. Así, Sócrates también se refiere a la posesión de la sensatez, definida como un saber que se conoce a sí mismo (169e 1-2), en términos de posesión: “(...) cuando alguno esté en posesión (ἔχει) de lo que se conoce a sí mismo (...)” (169e 5-6). Y también se distingue, en más ocasiones, esa posesión de la virtud que engendra un estado determinado: los que poseen la sensatez o templanza (σωφροσύνην ἔχοντες, 171d 6) “tendrían que obrar bien (πράττειν ἀναγκαίον) y honrosamente y, en consecuencia, ser felices” (εὐδαίμονας εἶναι, 172a 1-3). Esta perspectiva de la posesión, enunciada descriptivamente aquí, es la que se quiere mostrar, y las implicaciones críticas que acarrea respecto a las explicaciones o interpretaciones tradicionales sobre la virtud.

De modo similar, en el *Gorgias*, parece que opera también la posesión de la virtud en una dirección similar. Afirma Sócrates:

[...] el que quiera ser feliz (εὐδαίμονα) debe buscar y practicar, según parece, la templanza (σωφροσύνην) y huir de la intemperancia (ἀκολασίαν ἔχει) con toda la diligencia que pueda [...] (507c 7–d 1-2).

La intemperancia (ἀκολασίαν) se califica aquí como vicio poseído (ἀκολασίαν ἔχει). El intemperante se halla así en un estado determinado. Y, se desprende que, su contrario, el moderado, se vincula con un determinado estado, la felicidad, lo que se establece, explícita-

35. Además, μακάριο, que significa bendecido o feliz, acoge bien esta interpretación: μακάριοις se predica “of states, qualities”. Cf. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Clarendon, Oxford, 1968).

36. El verbo ἔχω —y sus afines— expresa, entre otros significados, el poseer o el tener. Y lo hace respecto tanto a lo material como respecto a hábitos, estados, condiciones o disposiciones, tanto mentales —localizándose aquí la virtud— como corporales. Refiere también a la comprensión intelectual, al poseer mentalmente un conocimiento determinado. Indica también mantenimiento o conservación, de una cierta dirección o de un determinado estado o condición. Finalmente, significa también cierta capacidad de realización. Cf. *Ibidem*. Son estos tres sentidos, sobre todo el primero, el que se destacará en relación con las virtudes.

mente, por otra parte, en el reciente pasaje comentado del *Cármides* (175e 5-6–176a 1). La posesión de la templanza posibilita el estado que la felicidad constituye. En este sentido, ἔχει indica la posesión tanto del templado como del intemperado.

Esta misma perspectiva parece estar presente en el *Protágoras* cuando se comenta el poema de Simónides, y sobre el cual Sócrates afirma haber dedicado mucha atención (339b 5-6). El comentario que propone Sócrates se enlaza, finalmente, con su conocida consideración de que nadie realiza el mal voluntariamente (345e 1-2), interpretando los versos de Simónides en este sentido. Sócrates considera que el poema de Simónides es, en último término, un intento de disputar a Pítaco algunas consideraciones sobre cómo llegar a ser un hombre de bien (343d y ss.). En este contexto, hablando figurativamente en boca de Simónides, comenta Sócrates:

Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que “llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad”, pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición (ἔξει) y “ser hombre de bien”, como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que “sólo un dios puede tener dominio” (344b 6-8–c 1-2).

Sócrates, prosiguiendo su comentario, señala que el “hombre de bien” es en ocasiones malo y en ocasiones bueno (344d 5-6); que el ser malo es posible, respecto al “hombre bien dotado y sabio y bueno” (344e 2), del mismo modo que puede ser derribado el que está en pie (344c 8-9), al timonel puede sobrevenirle una tempestad (344d 2-3) o al “hombre hábil” lo puede vencer en alguna ocasión una desgracia irresistible (344d 1-2). Pero es el “timonel”, el “hombre hábil” y el que “está en pie”, en definitiva, el “hombre bien dotado y sabio y bueno”, el que puede ceder y hacerse malo y ello conlleva el que sea posible llegar a ser bueno (354c 2)³⁷. Más allá

37. Y, en contraste, el hombre malo no puede hacerse malo porque ya lo es: hacerse malo supone ser antes bueno. Cf. 345b 4-5. El malo, en este sentido, de antemano,

de cómo pueda articularse este seguir siendo bueno, ese permanecer en esa disposición o estado (ἔξις), para nuestro interés, parece claro que, en efecto, Sócrates asume la existencia de tal disposición o estado, aquí respecto al bien, aun considerándose la dificultad de su permanencia. La discusión que parece plantear Sócrates, con Simónides, matizando las posiciones de Pítaco, parte de la existencia de tal estado, no es puesto en duda en ningún momento, y Sócrates procede en base a la misma en todo el pasaje. Y acaba concluyendo que lo relevante es saber cómo se alcanza el ser bueno, lo que reafirma la existencia de tal estado o disposición (354a y b). Lo que critica a Pítaco no es el afirmar la existencia de esa ἔξις, sino el no explicar cómo llegar a ella. Y por eso, y este es el contexto propio de este pasaje³⁸, Sócrates indica que la ciencia es el modo de alcanzar el bien³⁹. Y, por lo tanto, “esta es la única acción mala: carecer de ciencia” (ἐπιστήμης στέρηθηναί, 345b 4-5). Es, por consiguiente, la *epistēmē*, la acción buena, la virtud, en su más pleno sentido socrático⁴⁰, la que funda un estado. Comparece aquí, de nuevo, la posesión de la virtud como generadora de un determinado estado⁴¹.

Toda esta perspectiva, que los textos, creo, permiten distinguir, y que se expone aquí a nivel descriptivo, en la medida en que se quiere mostrar a partir de la misma que la *epistēmē* no resulta suficientemente explicada solamente a través de algunas aproximaciones más tradicionales y que se trata, por lo tanto, de un saber peculiar e integral capaz de acoger una diversidad de modos de saber

no está “en pie”, está ya “derribado”. Cf. 345a 3-5; 345a 7.

38. Además, al introducir *Protágoras* el canto de Simónides en el diálogo, lo vincula precisamente con el tema central del diálogo, la virtud. Cf. 399a.
39. De nuevo mediante la analogía de la *technē*. Cf. 345a 1-3. Significativamente, la ciencia y su aprendizaje es definida en términos de *praxis*, de ejercicio, en este pasaje. En este contexto parece lógico considerar, reconociendo que puede suceder que el que fue un buen médico luego sea malo y, del mismo modo, el hombre de bien puede hacerse malo, que “los ajenos a la medicina, no seríamos nunca, pese a nuestros fracasos, ni médicos ni arquitectos ni nada de eso” (345b 1-2). Luego, por eso, lo realmente malo es no poseer la ciencia que nos hace médicos o arquitectos, u hombres de bien. Cf. 345b 4-5.
40. La acción moralmente mala es ignorancia, el carecer de ciencia y la acción moralmente buena o virtuosa es conocimiento.
41. También la virtud se trata en términos de posesión de un determinado estado en 341e 3-4, referida aquí a los dioses.

—como la que se propone en esta sección—, goza, por una parte, de más fundamentación textual⁴², pudiendo, por otra, ser objeto de más desarrollo⁴³. Las evidencias expuestas hasta aquí, permiten, en cualquier caso, intuir su existencia ya en los diálogos socráticos, que es lo que pretendo.

Textualmente localizable, la dimensión de la posesión de la virtud abre una nueva dimensión de la *epistēmē* socrática. Y, en este sentido, resultaría legítimo plantearse si son capaces de expresar las explicaciones tradicionales esta perspectiva de la virtud desde su posesión. Procedo seguidamente a intentar sugerir cierta respuesta al respecto. Volviendo a la caracterización de la *epistēmē* socrática, el *knowing that* —y el *knowing what*—, en efecto, suponen también posesión⁴⁴. Y una posesión de carácter interno, como la posesión que parece responder a la virtud, pues como Sócrates insiste, ésta es cuestión del alma⁴⁵. Lo pensado se posee en el acto mismo de pensar. Tanto lo que el agente posee del pensar como lo que posee de la virtud lo posee en sí mismo y se mantiene en él⁴⁶. Pero la posesión del conocimiento, desde esta perspectiva, muestra diferencias respecto a la posesión de la virtud⁴⁷. En el *knowing that* —conocimiento pro-

42. Más evidencias textuales directas que muestran que Platón opera desde esta perspectiva de posesión de la virtud pueden verse en *Cármides*, 171d 6-172a 1-3 y 168d 1-2. También pueden hallarse evidencias indirectas en el *Protágoras*, en el comentario de Sócrates sobre el poema de Simónides, en la distinción allí presente entre *ousía* y *genesis* (340b 3-5) y *eínai* y *genésthai* (340b 1-2-c 1) aplicada a las virtudes. Véase también, en este mismo sentido, *Gorgias*, 527b 5-7-c 1.

43. En este sentido, por ejemplo, la perspectiva de la posesión de la virtud adquiere un recorrido interesante cuando se articula a partir de la consideración de las virtudes como potencialidades que deben ejercerse y que también puede articularse, hasta cierto punto, en los diálogos socráticos (cf. *Hippias Menor*, 375d-e). Esta línea argumentativa —que por falta de espacio aquí no puedo desarrollar— refuerza la perspectiva de la virtud como posesión.

44. Esta posesión responde, de hecho, a uno de los sentidos de *hexis* señalados, como posesión mental. cf. nota 36.

45. Cf. nota 29.

46. Un original desarrollo antropológico y ético, de carácter general, que estudia el viviente humano desde su capacidad de posesión, distinguiendo distintos niveles, puede verse en L. POLO, *Filosofía y economía*, en L. POLO, *Obras Completas* (Eunsa, Pamplona, 2015) 193-224.

47. Siendo conscientes de que existiendo dificultades para delimitar las diversas formas de conocimiento —pues operan coordinadamente, se relacionan y confunden (Cf. nota 26)— también las habrá respecto a la posesión de cada una de ellas. Por

posicional— el agente posee, se apropia —de modo inmaterial— de objetos cognoscibles; pero, en la virtud esa apropiación o posesión se muestra de otro modo. Esta diferencia creo que puede mostrarse, de algún modo, por una parte, en cuanto al impacto que el objeto de posesión genera en el agente y, por otra, en el modo en el que permanece. El alcance o el impacto del estado o posesión que se genera en la virtud, que se convierte, como Sócrates parece proponer y se ha visto, en un modo de ser determinado, tiene una repercusión distinta, como tal, respecto al agente: y su diferencia radica o parte de ese alcance ontológico, que supone un cierto incremento del agente en esta misma dimensión.

En la virtud, la repercusión en el sujeto, el estado que le genera, le supone, en último término, un modo de poseerse, abriendo una dimensión de la posesión que no se alcanza en el *knowing that*: desde que la virtud me hace de un modo, me otorga un estado determinado, me hago —soy— así de un determinado modo y, por lo tanto, me poseo de ese modo. Me determino y, en este sentido, *me poseo*. La posesión de la virtud goza, en este sentido, de más radicalidad: el modo de apropiación de la virtud es tal que pasa a formar parte de quien soy, pasa a formar parte de la naturaleza del agente. La virtud alcanzada o poseída genera una nueva disposición, afecta a mi naturaleza, la redefine. Y, en este sentido, parece que la virtud determina más que una forma de conocimiento como el *knowing that*, siendo, ambas, interioridad poseída.

Por eso se decía que el objeto de posesión y su impacto en el agente determinan aquí la diferencia: mientras que en la posesión intelectual se posee esa idea o concepto, en la virtud no parece que pueda limitarse esa posesión a una determinada acción (virtuosa), sino que entraña que lo que se posea sea, en cierto sentido y en último término, por el estado que genera, el agente. Parece difícil que el conocimiento de un objeto —*knowing that* o *knowing what*— signifique tan destacadamente este poseerse. El de la virtud, como se ha visto, sí lo revela con más claridad. En la aprehensión o posesión

ejemplo, la posesión de ideas influye también en una orientación determinada de la conducta: hay cierta superposición aquí entre el *knowing that* y el *knowing how*.

estrictamente intelectual se posee la idea o concepto y la posesión, como tal, incrementando mi conocimiento, parece ralentizarse en este punto, parece estar más sujeta o limitada al objeto de conocimiento, al objeto poseído, no repercutiendo tanto en el sujeto; el conocimiento me hará más sabio pero ese estado irá siempre muy vinculado al objeto sin llegar a determinar mi ser con la misma plenitud que parece hacerlo la virtud y, por eso, el estado que generan ambos no afectan al agente del mismo modo.

Hay en la acción virtuosa una suerte de fusión o de identificación de especial magnitud entre el acto virtuoso y quien lo ejerce, mientras que la posesión mental de un objeto de conocimiento no alcanza ese grado de identificación y se circunscribe más al objeto aprehendido. El acto virtuoso se convierte, en cierto sentido, en el agente mismo y no así el objeto de conocimiento y aprehendido, que sigue conservando inmanentemente —e inmaterialmente— su estatuto. Esa conversión que se produce en la virtud es la que posibilita el poseerse. Y en cuanto a la identificación de ambos saberes, el alcance o impacto del acto virtuoso, la autodeterminación que conlleva, es definitoria respecto a su identidad, mientras que el impacto o alcance de la posesión del conocimiento intelectual se limita, en gran medida, a la aprehensión, en sentido estricto, a la capacidad de identificar o conceptualizar y su repercusión en el agente no es tan definitoria respecto a su identificación. Y si bien el conocimiento proposicional puede destinarse también a la *praxis*, no es o posee, en sí mismo, realización. El modo de poseer de la virtud no opera del mismo modo que la posesión en el *knowing that*.

Y si el impacto es diverso, también lo será, por otra parte, su permanencia en el agente. El modo en que impacta la acción virtuosa en el agente, al configurarlo, adquiere permanencia en el mismo, más allá de su ejercicio. Queda incorporada en el agente. En el conocimiento, lo conocido se incorpora también en el agente. Pero esa mayor estabilidad de la virtud se muestra comprensible teniendo en cuenta que si la virtud constituye modos de ser, las acciones (virtuosas) son a partir de esos modos de ser, adquiriendo así más estabilidad o permanencia, pues ésta se prolonga más allá del

acto mismo de posesión, hacia las acciones⁴⁸. Ejercer la virtud, desde este punto de vista, supone siempre volver más permanente lo que se tiene, que es, por tratarse de la virtud, lo que se es. La estabilidad o la permanencia son mayores porque la virtud constituye al agente y esto trasciende la permanencia del conocimiento, que no le constituye en la misma medida, siendo, por lo tanto, menor su capacidad de permanencia.

Como se ha visto, parece que la aproximación a las virtudes desde esta perspectiva de la posesión tiene cierta cabida en los diálogos socráticos y si el *knowing that* o el *knowing what* con el que pretende explicarse la *epistēmē* socrática no alcanzan plenamente a expresar esta visión son, en este sentido, insuficientes para explicar la virtud socrática⁴⁹.

OPERATIVIDAD Y PROYECCIÓN

La posesión de la virtud genera estados como la felicidad, o el llegar a ser un “hombre de bien”, como hemos visto. Pero no se trata de estados aislados, sino que adquieren un carácter proyectivo, pudiéndose predicar de la vida entera del agente. De Sócrates, cuya virtud y sabiduría es frecuentemente señalada⁵⁰, se reconoce también su disposición feliz, es decir, una cierta permanencia en el carácter, al inicio del *Critón*, cuando éste mismo le confiesa: “muchas veces, ya antes durante toda tu vida [Sócrates], te consideré feliz por tu

48. Esto parece sugerir también L. POLO, *Filosofía y economía* cit., p. 223, al afirmar que en la virtud “naturaleza humana y actuación coinciden”. Como veremos, esta permanencia se torna todavía más sólida al tratar la capacidad proyectiva de la virtud. (Cf. sección 2.3).

49. Esta perspectiva de la virtud como un cierto poseerse brevemente expuesta, me parece que resulta plausible también desde la perspectiva del autoconocimiento socrático, considerado como un recurso solvente para establecer el sentido de la *epistēmē* y de las dicotomías que se establecen entre el *knowing how* y el *knowing that*. Sobre esto Cf. F. BRAVO, *¿Qué significa epistēmē en la proposición socrática aretē es epistēmē?*, “Hypnos” 10 (2003) 11-23. Con esto, el autoconocimiento, desde la perspectiva de la posesión, resultando una suerte de “autoposeerse”, no estaría lejano de este poseerse indicado y, en cierto modo, legitimaría esta aproximación expuesta para mostrar la insuficiencia de acercarse a la *epistēmē* solamente desde determinadas perspectivas y la necesidad de distinguir otras.

50. *Apología*, 23a-b; 31b; 38c; *Critón*, 45d-e.

carácter (*ἠὺδαιμόνισα τοῦ τρόπου*⁵¹), pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas” (43b 5-7). Esa felicidad es entendida como una disposición del carácter que es estable, pues se refleja, como dice *Critón*, en una vida entera. La virtud genera estados y configura por completo al agente, le otorga una cierta orientación vital, una estabilidad que le configura por completo y no aisladamente, o solamente en un determinado sentido o ámbito de acción, sino de modo global. En el *Protágoras*, en el mismo sentido, Sócrates le indica a Hipócrates que el cuidado del alma es “de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida” (313a 6-7). La felicidad, de nuevo, se predica de la vida entera, la orienta y, son los virtuosos quienes son más felices⁵², siendo la virtud, por lo tanto, responsable de tal orientación global del agente. La felicidad lo es por la virtud⁵³. Y es la virtud, además, la que establece el adecuado cuidado del alma, pues su presencia las hace mejores⁵⁴. Y, resulta claro que, de este modo, como considera Sócrates, la virtud, que posee ese sentido proyectivo, en fin, pueda generar géneros de vida⁵⁵.

El conocimiento en el que consiste la virtud es singular, en tanto que es capaz de establecer modos de vivir. Son frecuentes los debates respecto a los modos de vivir⁵⁶, a la identificación del mejor de ellos⁵⁷ también en los diálogos socráticos. En estas tesisuras, la resolución siempre se alcanza mediante una discusión que necesariamente hace entrar en juego a las virtudes⁵⁸. Para Sócrates, parece

51. *Τρόπον*, cuando se predica de las personas, indica un modo de vida, hábito o costumbre. Indica permanencia. Cf. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *op. cit.*

52. “[...] los moderados son más felices que los desenfrenados [...]”, *Gorgias*, 493d 1-2.

53. “[...] los felices son felices por la adquisición de la justicia y la moderación”, *Gorgias*, 508b 1-2; también 507d 1-2.

54. Cf. *Laques*, 190b 4-5.

55. “Examina, pues, si lo que dices acerca de cada uno de los géneros de vida, el del moderado y el del disoluto, [...]”, *Gorgias*, 493d 7; 500d.

56. “[...] ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir [...]”, *Gorgias*, 500c 1-3; se insiste también en 492d 3-4.

57. “[...] no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien”, *Crátilo*, 48b 4.

58. Cf. *Gorgias*, 493d-e y ss.; 504d y ss.

que dilucidar cuál es la mejor vida significa tratar de las virtudes, y así se testimonia en los diálogos socráticos, lo que hace más sólida todavía la perspectiva de que éstas *per se* establecen estados determinados de vida. La resolución a tales conflictos de vida la señala Sócrates con claridad: “el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes” (*Gorgias* 527e 3-4). Es suficientemente conocida, en cualquier caso, en todos los diálogos posteriores a los socráticos, la progresiva caracterización de la virtud como aquello que debe elegirse para alcanzar una vida lograda. Todo el proyecto de la *República*, en último término, responde a tal fin⁵⁹. Antes, en el *Crátilo*, precisamente, esta conveniencia de elección de la virtud es expresada también en términos de estado: “Es correcto llamarla [a la virtud] *aeireítēn*, o a lo mejor también *hairētēn*, indicando que ese estado (ἔξις) o condición debe elegirse especialmente” (415d 3-4).

Respecto a la configuración del sentido de la *epistēmē* socrática, puede intuirse que, según cómo se conciba, el ahondar más en cómo las acciones virtuosas operan —como se ha hecho en este tercer nivel señalado de operatividad— puede suponer mostrar de modo más crítico sus límites. Se ha distinguido en esta última sección la vertiente proyectiva —consecuencia de la capacidad determinante del agente que posee la virtud—. Si ya se han indicado las dificultades para articular la capacidad autodeterminante de la *epistēmē* de la virtud si ésta se entiende como un *knowing that* y en relación con algunos sentidos del *knowing how* —y si se consideran, además, solamente estos dos sentidos de la *epistēmē* socrática—, estas dificultades pueden ser aún mayores si se señala que esa autodeterminación es respecto al agente entero, a la orientación de su vida, y no solamente en relación con acciones aisladas. El conocimiento proposicional, en sentido estricto, si ya se mostraba problemático para acoger esa dimensión autodeterminativa de la virtud, parece poco probable que posea ni pueda dar razones de esta capacidad de orientar al agente

59. Así, en la caracterización de la virtud, tanto en el contexto de la tripartición del alma (libro IV), como también la virtud filosófica (libro VI), en el contexto del conocimiento del Bien (libros VI-VII). Así también en la propuesta de los géneros de vida en relación con el placer (libro IX).

por entero, de generar estados de vida, del carácter proyectivo de la autodeterminación que entraña la virtud.

CONCLUSIONES

La exposición que he realizado aquí de este determinado tratamiento de las virtudes que puede observarse en los diálogos socráticos, me ha parecido que abre una perspectiva interesante para tratar algunas de las problemáticas más vinculadas con ese grupo de diálogos, como es la consideración de la virtud como *epistēmē*, sugiriendo que esta perspectiva es válida para mostrar que la *epistēmē* y el intelectualismo socrático poseen un carácter inclusivo y no son herméticos, requiriendo, para su correcta comprensión, varias formas de conocimiento. Esta aproximación a la virtud socrática, permite, sobre todo, creo, observar las dificultades que surgen cuando ésta quiere comprenderse exclusivamente desde una sola perspectiva cognitiva. A su vez, este tratamiento de las virtudes como estados de posesión, que los textos permiten dibujar, en la medida en que, como se ha mostrado, presenta peculiaridades propias o no se adecúa plenamente al *knowing that*, al *knowing how* o al *knowing what*, puede sugerir que la *epistēmē* socrática requiere también de una pluralidad de modos de comprensión, reafirmando, indirectamente, de nuevo, que es difícil que se explique plenamente desde una sola vertiente de conocimiento. Parece que una perspectiva en la que tenga cabida o se acoja esta dimensión posesiva de las virtudes —que, fruto de su capacidad determinante del agente, es una suerte de poseerse— responde también a la realidad de la virtud como *epistēmē*, y, en este sentido, puede resultar conveniente señalar.

REFERENCIAS

- R. E. ALLEN, *The Socratic Paradox*, "Journal of the History of Ideas" 21/2 (1960) 256-265.
- J. ANNAS, *The Morality of Happiness* (Oxford University Press, Oxford, 1993).

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1994).
- ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* (Gredos, Madrid, 1985).
- E. BENÍTEZ, *Forms in the Philebus* (Van Gorcum, Maastricht, 1989).
- E. BERTI, *La filosofía del 'primo' Aristotele* (Vita e Pensiero, Milano, 2º ed., 1997).
- H. H. BENSON, *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues* (Oxford University Press, Oxford, 2000).
- H. H. BENSON, *Socratic Dynamic Theory: A Sketch*, "Apeiron" 30/4, (1977) 79-93.
- F. BRAVO, *¿Qué significa epistēmē en la proposición socrática aretē es epistēmē?*, "Hypnos" 10 (2003) 11-23.
- J. BURNET, *Platonis Opera* (Oxford University Press, Oxford, 1903).
- M. F. BURNYEAT, *De Anima II. 5*, "Phronesis" 47/1 (2002) 28-90.
- P. CHANTRAIN, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Klincksieck, Paris, 1968).
- T. CHAPPELL, *Knowing What to Do. Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics* (Oxford University Press, Oxford, 2014).
- F. CORNFORD, *Before and After Socrates* (Cambridge University Press, Cambridge, 1932).
- M. CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, *Purificar la mirada. La dimensión ética del saber en Platón* (Dykinson, Madrid, 2015).
- P. GEACH, *Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*, "The Monist" 50/3 (1966) 369-382.
- J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1955).
- J. HINTIKKA, *Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What*, en *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology* (D. Reidel, Dordrecht, 1974).
- T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford University Press, Oxford, 1977).
- H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek- English Lexicon* (Oxford University Press, Oxford, 1972).
- J. LYONS, *Structural Semantics: An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato* (Blackwell, Oxford, 1963).

- J. A. MERCADO, *Origin of the Metaphysics of the Living: From Plato to De Anima 2.5*, "Acta Philosophica" 22/1 (2013) 35-58.
- A. NEHAMAS, *Socratic Intellectualism*, "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy" 2 (1986) 275-316.
- M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1986).
- T. PENNER, *Socrates and the Early Dialogues*, en R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992) 121-169.
- T. PENNER, C. ROWE, *The Desire for Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?*, "Phronesis" 39/1 (1994) 1-25.
- PLATÓN, *Diálogos* (Gredos, Madrid, 2011).
- R. POLANSKY, *Aristotle's 'De Anima'* (Cambridge University Press, Cambridge, 2007).
- L. POLO, *Filosofía y economía*, en L. POLO, *Obras Completas* (Eunsa, Pamplona, 2015) 193-224.
- L. POLO, *Ethics: A Modern Version of its Classic Themes* (Sinag-Tala Publishers, Manila, 1997).
- M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral* (Eunsa, Pamplona, 2007).
- L. ROBIN, *Platon* (P. U. F, Paris, 1968).
- R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford University Press, Oxford, 1953).
- P. RODRIGO, *The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy*, "Journal of the British Society for Phenomenology" 42/1 (2011) 6-17.
- C. ROWE, T. PENNER, *The Desire for Good: Is the Meno Inconsistent with the Gorgias?*, "Phronesis" 39/1 (1994) 1-25.
- G. RYLE, *The Concept of Mind* (Routledge, 60th Anniversary Edition, New Jersey, 2009).
- R. SCOTT, H. G. LIDDELL, *Greek- English Lexicon* (Oxford University Press, Oxford, 1972).
- B. SNELL, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature* (Harvard University Press, Cambridge, 1953).

- J. SOULHÉ, *Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon* (F. Alcan, Paris, 1919).
- G. VLASTOS, *Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'*, "The Philosophical Review" 66/2 (1957) 226-238.
- G. VLASTOS, *The Virtuous and the Happy: Irwin's Plato's Moral Theory*, en D. W. GRAHAM (ed.), *Studies in Greek Philosophy. G. Vlastos. Vol. II: Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton University Press, New Jersey, 1995) 126-132.
- D. WOLFSDORF, *'Sophia' and 'Epistēmē' in the Archaic and Classical Periods*, en N. D. SMITH (ed.), *Bloomsbury History of Epistemology*, vol. I (Bloomsbury Publishing Plc., London, pendiente de publicación).
- P. WOODRUFF, *Plato's Early Theory of Knowledge*, en S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought. Epistemology* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990) 60-84.
- R. YEPES STORK, *La doctrina del acto en Aristóteles* (Eunsa, Pamplona, 1993).